

Cuba: la capitale dell'unità



di Alessandro Clemenza •
Chiunque si aspettasse che nella Dichiarazione congiunta firmata da Papa Francesco e da Kirill, Patriarca di Mosca e di tutta la Russia, fosse contenuta chissà quale messa in discussione dell'attuale forma istituzionale

della Chiesa, sarà rimasto sicuramente deluso. E questo perché spesso si vive nella ricerca di notizie eclatanti piuttosto che in un atteggiamento di accoglienza di una Verità che è sempre "altra" rispetto ai progetti umani, e li trascende costantemente. Ciò che è contenuto nella Dichiarazione, tuttavia, non è neanche un banale *collage* di prese di posizione comuni su argomenti di attualità, come se si trattasse di una possibile via di fuga dall'affrontare questioni ecclesologiche di altro livello.

Eppure, è proprio all'interno di quei trenta articoli che scandiscono il Documento che si può cogliere, non soltanto la rilevanza dell'evento che si è realizzato a Cuba lo scorso 12 febbraio (colloquialmente ricordato come "lo storico abbraccio tra Papa Francesco e Kirill"), ma anche la natura stessa della Chiesa, nella sua autocoscienza più profonda.

Dal primo fino all'ultimo articolo si può scorgere l'importanza che è stata conferita all'avvenimento: si ha a che fare con un incontro che è «il primo nella storia» (n. 1), e che rende «pieni di gratitudine per il dono della comprensione reciproca» (n. 30).

Un incontro così nuovo e fondativo da essere riuscito addirittura a far appellare diversamente il luogo in cui esso si è realizzato: Cuba, Repubblica che, all'inizio della Dichiarazione congiunta viene ricordata soltanto per essere

«all'incrocio tra Nord e Sud, tra Est e Ovest [...], simbolo delle speranze del "Nuovo mondo" e degli eventi drammatici della storia del XX secolo» (n. 2), nel discorso di Francesco, pronunciato al termine della firma comune e del discorso di Kirill, viene finalmente denominata "la capitale dell'unità".

E proprio quest'ultima denominazione può aiutare a far emergere alcuni aspetti ecclesiologicali, anche impliciti, presenti nella Dichiarazione comune.

Che per "unità" non si debba intendere il raggiungimento di una condizione finale in cui l'altro viene inglobato e ridotto a sé, dovrebbe ormai essere una certezza di patrimonio comune. Ed è proprio di fronte alla non possibile ovvietà di questa logica che Francesco e Kirill prendono una comune posizione, facendo riferimento in particolare a quella dinamica relazionale chiamata "uniatismo": «Oggi è chiaro che il metodo dell'"uniatismo" del passato, inteso come unione di una comunità all'altra, staccandola dalla sua Chiesa, non è un modo che permette di ristabilire l'unità» (n. 25).

L'unità, in altri termini, non è un movimento dell'*io* che esce da sé per prolungare la propria personalità nel *tu*, costringendo così quest'ultimo ad abdicare alla propria identità: ma è un *io* che riconosce e accoglie l'alterità del *tu* e si riconosce in qualche modo determinato da questo incontro. Se questo è vero, per quale motivo Francesco e Kirill non hanno soffermato maggiormente la loro attenzione sul rapporto che intercorre e dovrebbe ancora svilupparsi tra la Chiesa di Roma e quella di Mosca, al posto di estendere il loro sguardo su una realtà apparentemente "neutra", quale la civiltà umana?

Proprio attraverso una risposta a questa domanda si può intravedere nel Documento una caratteristica ecclesiologicala fondamentale.

L'unità – teologicamente intesa – non è semplicemente una

relazione duale, seppure determinata da un reciproco riconoscimento tra un *io* e un *tu*, ma chiama in gioco un terzo, verso il quale – insegna Riccardo di San Vittore a proposito della dinamica dell'amore – l'*io* e il *tu* rivolgono il loro comune sguardo. Cuba può essere a tutti gli effetti denominata «la capitale dell'unità» in quanto Francesco e Kirill, dopo essersi riconosciuti e affermati reciprocamente, hanno volto il loro sguardo verso un'unica direzione: le attuali gioie, speranze e ferite del genere umano.

Questa dinamica, inoltre, afferma una verità profonda anche sulla natura della Chiesa, in quanto essa ha un'esistenza prettamente relazionale: essa è, nel rimandare costantemente ad altro-da-sé, come afferma la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*: «la Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1).

Non è, dunque, soltanto ciò che è e rimane alle spalle a “consumare in unità” la Chiesa di Roma e quella di Mosca, vale a dire la comune Tradizione nel primo millennio, ma è anche questo attuale sguardo, nel reciproco riconoscimento, rivolto verso un'unica direzione a realizzare «una concorde testimonianza alla verità» (n. 7). E la con-cordia, come si può intuire dal termine stesso, non richiede un'unicità chiusa e singolare, ma un'unità aperta e plurale.

Il significato cristiano del digiuno



di Gianni Cioli • «Allora gli si avvicinarono i discepoli di Giovanni e gli dissero: “Perché noi e i farisei digiuniamo molte volte, mentre i tuoi discepoli non digiunano?”. E Gesù disse loro: “Possono forse gli

invitati a nozze essere in lutto finché lo sposo è con loro? Ma verranno giorni quando lo sposo sarà loro tolto, e allora digiuneranno”» (Mt 9,14-15).

In questo brano emerge che il digiuno cristiano ha significato come segno di una mancanza e quindi di un desiderio. Il bisogno di fare digiuno è il segno della mancanza dello Sposo.

I discepoli hanno fatto drammaticamente l'esperienza di questa mancanza quando Gesù è stato arrestato e ucciso sulla croce. Il digiuno cristiano è innanzitutto memoria di questo.

Certo, dopo la risurrezione egli ha detto loro «io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo» (Mt 28,20). Ma egli è presente e assente al contempo. Proprio quando i discepoli di Emmaus riconoscono Gesù mentre spezza il pane egli sparisce dalla loro vista (cf. Lc 24,31).

Anche noi, come i discepoli dopo l'Ascensione, abbiamo la compagnia del Signore. Pur non potendo godere della sua presenza fisica, abbiamo la sua parola, abbiamo l'eucaristia che è la sua presenza reale, abbiamo lo Spirito Santo. Tutte queste realtà sono sufficientemente forti da farci stare uniti al Signore e al tempo stesso possono essere abbastanza deboli da permetterci di sentirci lontani o di rimanere lontani da lui. La felicità umana perfetta sarà vedere il Signore faccia a faccia, ma finché viviamo su questa terra lo percepiamo soltanto in maniera velata. Il digiuno allora è distaccarsi dalle cose per ricordare e desiderare il Signore più intensamente. In questo desiderio intenso c'è già un'anticipazione reale dell'incontro con lui. Questo forse è

il significato profondo del digiuno in preparazione alla comunione che, a mio avviso, andrebbe riscoperto.

Questo aspetto del digiuno cristiano lo chiamerei "digiuno come preghiera". Esso mira a produrre nella persona un vuoto che l'aiuti a percepire la nostalgia del Signore e la disponga a lasciarsi riempire da lui.

Un altro aspetto che la tradizione cristiana ha sempre considerato è quello del digiuno come carità verso il prossimo: il sapersi privare di qualcosa di nostro per essere concretamente solidali con chi è nel bisogno. Anche questo per il cristiano è un modo per cercare e per ritrovare il Signore. Infatti, come sappiamo, il Signore si è identificato con i poveri (Cf. Mt 25,31-46).

C'è ancora un altro aspetto, collegato ai precedenti, ed è quello del digiuno come penitenza, cioè come memoria della morte del Signore per i nostri peccati e come volontaria presa di distanza dal peccato attraverso la temporanea rinuncia a un bene essenziale qual è il cibo. Il peccato in effetti ci separa dal Signore; ci toglie lo Sposo. Se spesso sentiamo il Signore tanto lontano, nonostante che egli abbia promesso di essere sempre con noi, è perché forse ci siamo allontanati da lui. Se è vero che la felicità perfetta non esiste su questa terra è vero però anche che il peccato esaspera la nostra infelicità. In fondo il peccato è la ricerca disperata della felicità là dove non la si può trovare.

Rinunciare temporaneamente alla gioia del cibo, che è un bene fondamentale, ci aiuta a considerare la fondamentale ambiguità di ogni bene materiale e a ricordare che solo nel Signore possiamo trovare la felicità vera e definitiva: «non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio» (Mt 4,4; cf. Dt 8,3).

Il Triduo Pasquale, Lectio Liturgica. Un libro di Johannes Paul Abrahamowicz



di Francesco Vita • Il Sacro Triduo è certamente il momento culminante della vita liturgica di ciascuna comunità cristiana in quanto proprio in quei giorni e con quelle celebrazioni si fa memoria dell'istituzione o dell'avvenimento dei misteri più

importanti della fede cristiana: l'istituzione dell'Eucaristia, la Passione del Signore, la Resurrezione, la memoria del Battesimo, della creazione del mondo, della redenzione dell'umanità e di ciascuno. Sono tutti misteri presenti nella vita quotidiana e ordinaria di ogni fedele ma ai quali forse esso può abituarsi proprio per la familiarità con essi; col tempo la Chiesa nelle sue diverse tradizioni, ha voluto farne memoria e celebrarli non soltanto per rendere grazie a Dio attraverso il culto ma anche per edurre i fedeli attraverso la celebrazione, sulla densità e sul significato di doni tanto grandi.

I testi infatti di quei giorni sono quasi sempre molto antichi, così come i riti che si compiono e densi di significato ma non sempre il modo di celebrare nelle nostre comunità ne è all'altezza. I motivi probabilmente risiedono dalla parte di chi presiede nella grande concentrazione di cose da fare in quei giorni che rende difficile organizzare in maniera un po' più elaborata le funzioni se non si sono organizzate precedentemente e dalla parte dei fedeli nella

difficoltà a leggere i simboli presenti nei riti a causa delle peculiarità della società occidentale che educa ad una certa passività nel ricevere messaggi ma anche ad un certo appiattimento delle celebrazioni ordinarie dove la semplificazione ha portato sovente ad una certa invarianza tra giorni e tempi.

Il libro in questione, agile e scorrevole, in poco più di cento pagine può essere d'aiuto ad entrambe le categorie; a chi presiede può suggerire cosa poter sottolineare maggiormente nella predicazione o nel rito stesso facendo mettere in risalto e nella giusta maniera i segni, i gesti e i simboli che la liturgia propone, mentre ai fedeli può suggerire spunti di riflessione e di comprensione nel caso in cui la loro assemblea non splenda per bellezza o addirittura correttezza celebrativa.

Esso non ha ovviamente la pretesa di essere esauriente o completo ma di dare qualche spunto di riflessione e di contemplazione su alcuni elementi caratteristici di quei riti quali il digiuno, la luce, l'acqua, il cero. I capitoli sono organizzati per "elementi", nel senso che ognuno ha per titolo un elemento dei riti del Triduo e durante il capitolo se ne parla sotto vari aspetti.

L'autore è un monaco benedettino sensibile all'azione liturgica ben celebrata ed abituato alla contemplazione di questo genere di gesti e non soltanto alla ripetizione di essi.

Il libro dovrebbe aiutare tutti a vivere in maniera migliore le festività pasquali ciascuno nel proprio stato e col proprio compito. Senza scadere in letture esclusivamente teologiche o storiche o spirituali, esso dovrebbe far comprendere meglio ciò che già si vive e si celebra e magari favorire un po' più di interesse nell'approfondire l'argomento.

“Dio a modo mio”: uno studio dell’Università Cattolica sui giovani e la fede



di Stefano Liccioli • Nel numero di gennaio di questa rivista avevo trattato il tema dei giovani e la fede con la promessa, implicita, di ritornare sull’argomento tanto è la sua complessità che mal si presta a semplificazioni e

generalizzazioni. L’occasione per continuare a parlare di questo tema me la dà un libro dal titolo “Dio a modo mio”, curato da Rita Bichi e Paola Bignardi e pubblicato nel 2015 grazie al contributo dell’Istituto Giuseppe Toniolo di Studi Superiori, l’ente fondatore dell’Università Cattolica.

Il testo prende spunto da delle interviste che sono state fatte a centocinquanta giovani italiani, da Nord a Sud, tra i diciotto ed i ventinove anni, tutti battezzati, interrogati sul loro rapporto con la fede, sulla loro esperienza del cammino d’iniziazione cristiana, sui motivi che, in certi casi, possono averli allontanati dalla Chiesa. A commentare, analizzare e sviluppare queste ed altre informazioni i contributi di vari studiosi che hanno riflettuto sulla “fede vissuta” dai giovani in famiglia o nelle comunità, sul loro rapporto con la Chiesa ed i sacerdoti.

Prima di richiamare alcuni passaggi di questi contributi, mi sembra interessante tratteggiare, grazie ad una ricerca condotta nel 2013 sempre dall’Istituto Toniolo, la relazione

tra il mondo religioso e quello giovanile italiano, con un riferimento particolare al Cattolicesimo. I giovani che dichiarano di credere nella religione cattolica sono il 55,9%, quelli che si dicono atei sono il 15,2%, agnostici il 7,8%, credenti in qualche entità superiore il 10%. Tra coloro che si professano cattolici, solo il 24,1% è un praticante settimanale. Piuttosto critico anche il giudizio nei confronti della Chiesa Cattolica a cui viene assegnato un voto medio di 4,0, in una scala da 1 a 10.

Dati, a mio parere, che aiutano a capire meglio il contesto in cui si sono svolte le interviste ai centocinquanta giovani.

Uno dei contributi del libro è di Luca Bressan che, interpretando le risposte di ragazzi e ragazze, mette in luce quanto essi vivano la fede da "cattolici anonimi", cercano cioè di stare nello spazio della tradizione cristiana quanto li basta, senza assumere obblighi o impegni: «Ognuno si costruisce in questo modo la propria fede e il proprio cattolicesimo, dentro una tradizione di fede ufficiale che gli serve come contenitore, ma con la quale non si identifica». Su questa linea Cristina Pasqualini afferma come si cerchi tra i giovani dei modi più personali di vivere la fede con cui, magari riavvicinarsi anche alla Chiesa, dopo quei periodi che l'autrice definisce di distacco fisiologico.

Michele Falabretti, direttore del servizio nazionale di pastorale giovanile, nel suo intervento mette in risalto le differenze tra i percorsi di socializzazione alla fede proposti a ragazzi e ragazze al Nord, al Centro o al Sud Italia. E' così che, ad esempio, se al Nord sono nevralgici in tali percorsi le parrocchie o gli oratori, al Sud invece sono più protagonisti le realtà associative oppure religiosi (salesiani o francescani sono i più citati) o alcuni sacerdoti che si «organizzano più per sensibilità personale che per condivisione di una pratica con il resto della diocesi». Non esistono, conclude Falabretti, soluzioni pastorali universali [...]. La fede rischia di spegnersi se si abbassa la qualità

testimoniale degli adulti, se sparirà il “popolo di Santi” minori e feriali capaci di esprimere la loro fede nella cura, nell’accompagnamento e nella carità.

Significativa la riflessione di Giordano Goccini il quale evince dalle risposte dei giovani che essi non riescono ad immaginare una Chiesa senza sacerdoti, ma allo stesso tempo affermano di poterne fare a meno. Emerge un’immagine della vita del prete piuttosto cupa, segnata da rinunce (in particolare il celibato viene visto come una privazione ingiusta). Il prete che i giovani desiderano è uno «che si fa vicino e sa ascoltare i problemi della gente, una guida che accompagna il cammino, un consigliere sapiente che sa comprendere senza giudicare, una persona che testimonia la fede con la propria vita».

Infine un richiamo alle conclusioni di Paola Bignardi secondo cui i giovani si trovano fuori dalla casa comune cristiana perché in essa «non hanno sentito il profumo, sperimentato il calore delle relazioni, la responsabilità di un coinvolgimento vero, l’attenzione di un ascolto interessato». La Bignardi, nel sollecitare nei confronti delle nuove generazioni un responsabilità educativa dentro la vita ordinaria, lancia una proposta: «Perché la Chiesa italiana non dà seguito al convegno ecclesiale di Firenze con un analogo convegno ecclesiale di giovani? Per mettersi in ascolto, per lasciar parlare i giovani, per lasciarsi provocare da loro, e per lasciarsi rinnovare dalla loro giovinezza».

Francesco alla Sinagoga di

Roma, cinquant'anni dopo la "Dichiarazione sulle Relazioni con le religioni non cristiane"



di Stefano Tarocchi • Lo scorso 17 gennaio, dopo la storica visita di Giovanni Paolo II (13 aprile 1986), papa Francesco ha compiuto una visita, la prima da vescovo di Roma, al Tempio Maggiore della capitale, principale sinagoga della città, a distanza di sei anni esatti da

quella di Benedetto XVI (17 gennaio 2010).

Se la visita di Giovanni Paolo ha rivestito un ruolo ineguagliabile nei rapporti con i «fratelli maggiori», come ebbe a definirli papa Wojtyła, quella delle settimane scorse di Francesco avviene in coincidenza con il cinquantesimo anniversario della dichiarazione *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II, già ricordata lo scorso dicembre in un documento della Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo. Tale documento insiste sulla dimensione teologica del dialogo ebraico-cattolico e quindi evidenzia l'inscindibile legame che unisce cristiani ed ebrei.

D'altronde, come ha notato Francesco, la dichiarazione conciliare, «ha definito teologicamente per la prima volta, in maniera esplicita, le relazioni della Chiesa cattolica con l'ebraismo». Così «i cristiani, per comprendere sé stessi, non possono non fare riferimento alle radici ebraiche, e la Chiesa, pur professando la salvezza attraverso la fede in Cristo, riconosce l'irrevocabilità dell'Antica Alleanza e

l'amore costante e fedele di Dio per Israele».

Il lucido testo promulgato cinquant'anni fa da Paolo VI, che si firmava «vescovo della chiesa cattolica», dopo aver parlato in generale delle varie religioni, da quelle orientali all'Islam, al paragrafo 4 recava scritto: «tutti i fedeli di Cristo, figli di Abramo secondo la fede, sono inclusi nella vocazione di questo patriarca e che la salvezza ecclesiale è misteriosamente prefigurata nell'esodo del popolo eletto dalla terra di schiavitù. Per questo non può dimenticare che ha ricevuto la rivelazione dell'Antico Testamento per mezzo di quel popolo con cui Dio, nella sua ineffabile misericordia, si è degnato di stringere l'Antica Alleanza, e che essa stessa si nutre dalla radice dell'ulivo buono su cui sono stati innestati i rami dell'ulivo selvatico che sono i gentili. La Chiesa crede, infatti, che Cristo, nostra pace, ha riconciliato gli Ebrei e i gentili per mezzo della sua croce e dei due ha fatto una sola cosa in se stesso. Inoltre la Chiesa ha sempre davanti agli occhi le parole dell'apostolo Paolo riguardo agli uomini della sua stirpe: «ai quali appartiene l'adozione a figli e la gloria e i patti di alleanza e la legge e il culto e le promesse, ai quali appartengono i Padri e dai quali è nato Cristo secondo la carne» (Romani 9,4-5), figlio di Maria vergine».

Così Francesco si pone con i papi che lo hanno preceduto, nella scia di una tradizione ininterrotta, che ha dovuto superare più di un dramma nel corso della storia, composta di elementi capaci di scavare fossati profondi. Richiamo soltanto l'Orazione del venerdì santo, la famigerata «*pro perfidis Judaeis*» [*ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum*], in realtà coniata nel VII secolo come risposta alla "dodicesima benedizione" ebraica dell'*Amidah*, la "Preghiera in piedi", che in una sua formulazione costituiva una vera e propria maledizione espressamente rivolta contro i "nazareni", i seguaci di Gesù. Anche se dal concilio Tridentino, fino alla riforma conciliare del Vaticano II – a

parte i recenti tentativi di restaurazione – venne usata solo nella grande preghiera universale dopo la lettura della Passione, di fatto ha influenzato (e forse influenza ancora) generazioni di credenti, nella catechesi e nella predicazione.

Ma la visita di Francesco alla sinagoga di Roma arriva anche in un tempo particolare, fatto «delle grandi sfide che il mondo di oggi si trova ad affrontare», a cominciare da quell'ecologia integrale che il papa definisce come «ormai prioritaria», e, pertanto «come cristiani ed ebrei possiamo e dobbiamo offrire all'umanità intera il messaggio della Bibbia circa la cura del creato».

È, tuttavia, soprattutto dove «conflitti, guerre, violenze ed ingiustizie aprono ferite profonde nell'umanità e ci chiamano a rafforzare l'impegno per la pace e la giustizia. La violenza dell'uomo sull'uomo è in contraddizione con ogni religione degna di questo nome, e in particolare con le tre grandi religioni monoteistiche. La vita è sacra, quale dono di Dio. Il quinto comandamento del Decalogo dice: «Non uccidere» (Esodo 20,13). Dio è il Dio della vita, e vuole sempre promuoverla e difenderla; e noi, creati a sua immagine e somiglianza, siamo tenuti a fare lo stesso». E Francesco prosegue: «ogni essere umano, in quanto creatura di Dio, è nostro fratello, indipendentemente dalla sua origine o dalla sua appartenenza religiosa. Ogni persona va guardata con benevolenza, come fa Dio, che porge la sua mano misericordiosa a tutti, indipendentemente dalla loro fede e dalla loro provenienza, e che si prende cura di quanti hanno più bisogno di Lui: i poveri, i malati, gli emarginati, gli indifesi. Là dove la vita è in pericolo, siamo chiamati ancora di più a proteggerla. Né la violenza né la morte avranno mai l'ultima parola davanti a Dio, che è il Dio dell'amore e della vita».

Quindi Francesco conclude: «noi dobbiamo pregare con insistenza affinché Dio ci aiuti a praticare in Europa, in Terra Santa, in Medio Oriente, in Africa e in ogni altra parte del mondo la logica della pace, della riconciliazione, del

perdono, della vita».

Cinquant'anni dopo aver recuperato le comuni radici condivise, ebraismo e cristianesimo si propongono di trovare nuove, non semplici, vie di un cammino condiviso.

La privatizzazione della fede: Una questione ancora aperta



di Leonardo Salutati • Nella conferenza stampa sul volo di ritorno dal Messico, rispondendo a una domanda sulla questione immigrazione, il Papa ha commentato le posizioni di Donald Trump, candidato repubblicano alla presidenza

degli Stati Uniti, dicendo che: «una persona che pensa soltanto a fare muri, sia dove sia, e non a fare ponti, non è cristiana. Questo non è nel Vangelo». Trump, che in passato si è definito cristiano presbiteriano e che già aveva definito il Papa «una figura molto politicizzata» che «non comprende i problemi che abbiamo noi americani con l'immigrazione», ha immediatamente risposto in modo piccato affermando che: «Per un leader religioso mettere in dubbio la fede di una persona è vergognoso» e rivelando, con la sua reazione, quanto ancora sia radicato oggi un modo “privatizzato” di vivere la fede.

Infatti, in una società che dà molto valore alla libertà personale e all'autonomia, è facile perdere di vista la nostra dipendenza dagli altri, come pure le responsabilità che noi

abbiamo nei loro confronti. Questa accentuazione dell'individualismo ha influenzato persino la Chiesa (cf. *Spe salvi*, 13-15), dando origine ad una forma di pietà che talvolta sottolinea il nostro rapporto privato con Dio a scapito della chiamata ad esser membri di una comunità redenta, in quanto siamo creati come esseri sociali che trovano compimento soltanto nell'amore verso Dio e verso il prossimo.

In occasione del suo viaggio apostolico negli Stati Uniti del 2008, a questo proposito, Benedetto XVI osservava: «È forse coerente professare la nostra fede in chiesa alla domenica e poi, lungo la settimana, promuovere pratiche di affari o procedure mediche contrarie a tale fede? È forse coerente per cattolici praticanti ignorare o sfruttare i poveri e gli emarginati, promuovere comportamenti sessuali contrari all'insegnamento morale cattolico, o adottare posizioni che contraddicono il diritto alla vita di ogni essere umano dal concepimento alla morte naturale? Occorre resistere ad ogni tendenza a considerare la religione come un fatto privato. Solo quando la fede permea ogni aspetto della vita, i cristiani diventano davvero aperti alla potenza trasformatrice del Vangelo».

Egli inoltre individuava nella separazione fra libertà e verità; fra fede e cultura e nell'esclusione della religione dalla vita pubblica, le diverse dimensioni della privatizzazione della fede.

Riguardo al primo aspetto egli ricordava che l'autentica libertà non può mai essere raggiunta nell'allontanamento da Dio. Quando nulla al di là dell'individuo è riconosciuto come definitivo, il criterio ultimo di giudizio diventa l'io e la soddisfazione dei desideri immediati dell'individuo. Le conseguenze di tutto questo sono visibili in una certa timidezza, oggi, di fronte alla categoria del bene e in un'inconsulta caccia di novità come realizzazione della libertà che, in assenza della verità, conduce inevitabilmente

a dare indiscriminatamente valore a tutto, falso o ingiusto che sia, sfociando nel relativismo.

La privatizzazione della fede, poi, porta con sé il rischio che la religione, pure quando è seriamente vissuta sul piano individuale, non diventi cultura e non incida sulla società. Sottilmente si riduce la fede ad accettazione passiva che certe cose sono vere, ma senza rilevanza pratica per la vita quotidiana. Il risultato è una crescente separazione della fede dalla vita che conduce a vivere "come se Dio non esistesse".

Infine, la separazione dei credenti e della fede dalla cultura, incontra il movimento del laicismo che cerca di escludere la religione dalla vita pubblica, lasciando spazio solo al relativismo. Tale visione ideologica conduce ad eguagliare verità e conoscenza e ad adottare una mentalità scientifica che, rigettando la trascendenza, nega i fondamenti della fede, rigetta la necessità di una visione morale e l'esistenza di una legge naturale.

Però la negazione di una legge naturale, comunque iscritta nel cuore dell'uomo e presente nelle diverse culture e civiltà, impedisce la definizione ed il conseguimento del bene comune. Infatti il richiamo alla giustizia procedurale e al consenso democratico non consentono il conseguimento del bene comune, che non si può realizzare semplicemente con l'applicazione di procedure corrette e neppure mediante un semplice equilibrio fra diritti contrastanti.

Senza considerare che è paradossale che, mentre si concede diritto di cittadinanza a ogni ideologia, venga negato il proprio ruolo nel dibattito sul bene comune soltanto alle religioni. È questa una forma di violazione della libertà religiosa, che non è soltanto libertà di culto ma è anche libertà dei credenti di offrire la loro fede come fondamento dei principi morali che reggono la società. Per quanto riguarda la Chiesa cattolica, poi, essa ha un "corpo" dentro

la storia e una sua dottrina sociale per far luce sul mondo (Crepaldi, 2016), il cui bisogno, purtroppo, è evidente a tutti.

Quando la sofferenza porta a una nuova vita



di Antonio Lovascio • La vita è un'avventura meravigliosa; non rinunciamo al nostro destino di libertà e felicità! L'esortazione all'uomo che soffre trasmessa dal Vangelo apocrifo di Tommaso, è stata attualizzata con forza da due

Papi che hanno lasciato il segno nel nostro tempo: San Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Entrambi hanno indicato quale sia l'ancora della salvezza. Il primo ci ha più volte ricordato che proprio il cammino ed il dolore della Croce di Cristo, attraverso il quale si è compiuta la redenzione dell'uomo, è anche simbolo di Speranza. Chi soffre, accogliendo e vivendo questa Speranza, potrà scoprire il senso ultimo della sua condizione. Ratzinger, con la lucidità del grande teologo, ha descritto questa esigenza addirittura in un'enciclica, la "Spe Salvi" (nn. 31, 36),. *«...E' evidente che l'uomo ha bisogno di una speranza che vada oltre la sua vita e la sua realtà umana. E' altrettanto evidente che può bastargli solo qualcosa di infinito, qualcosa che sarà sempre più di ciò che egli possa mai raggiungere da solo. (...) Questa grande*

speranza può essere soltanto Dio, che abbraccia l'universo e che può proporci e donarci ciò che, con le nostre sole forze umane, non possiamo raggiungere...>.

Dunque il dolore e la sofferenza, non sono fini a loro stessi, ma possono divenire un "percorso" cui è chiamata ogni creatura per realizzarsi pienamente come persona, per ritrovare – se ha sbagliato – una perfezione nuova. La cronaca più recente ci ha offerto tanti spunti di riflessione, diverse immagini di "conversione". Ai toscani è nota la storia dei detenuti di Sollicciano che hanno costruito l'altare per la Messa di Papa Francesco allo stadio "Franchi", dopo lo scambio di lettere avvenuto tramite il cappellano don Vincenzo Russo. Incisivo l'incoraggiamento di Bergoglio: <Tutti noi facciamo sbagli nella vita e tutti noi siamo peccatori. Guardate al futuro con fiducia!>.

Segnali di speranza ci giungono anche dal penitenziario di Opera, la più grande delle case di detenzione in Italia, quella con il maggior numero di reclusi sottoposti al regime di "carcere duro". Da qui è passato il "boss dei boss" di Cosa Nostra Totò Riina, qui sta scontando la sua pena Bernardo Provenzano, detto "il trattore" per la violenza con cui falciava le vite dei suoi nemici. Nell'Istituto di detenzione e rieducazione milanese ci sono però anche Ciro, Giuseppe e Cristiano, i primi due condannati all'ergastolo, il terzo a 23 anni. Per loro si è riaccesa la luce. Su ispirazione del Concilio Vaticano II (che pone l'eucaristia come "fonte e apice di tutta la vita cristiana") proprio nell'anno del Giubileo dedicato alla Misericordia è nato il progetto "Il senso del pane", per iniziativa della Fondazione Casa dello Spirito e delle Arti, che già ne segue altri come l'"Orchestra dei Popoli Vittorio Baldoni" e il "Laboratorio di liuteria". Ora all'interno del carcere si producono anche ostie: le creano – con le loro mani una volta imbrattate di sangue – proprio i tre autori di brutali omicidi, ora pare sinceramente avviati in un percorso di consapevolezza e di

ripensamento esistenziale, con l'aiuto e il sostegno dei cappellani.

Le prime particole sono state inviate al Papa per la messa in piazza San Pietro in occasione della Giornata mondiale del Migrante. Altre migliaia di ostie stanno raggiungendo città di tutto il mondo, conventi e parrocchie italiane; non vendute, ma donate in cambio di un'offerta libera per dare dignità al lavoro svolto. Sono un messaggio di trasformazione. Anche San Paolo uccideva prima di scrivere le "Lettere". E' il mistero del perdono che può raggiungere ogni uomo. Lo sottolinea con orgoglio Arnoldo Mosca Mondadori, fondatore della Onlus che ha lanciato la prova del riscatto: < Questi detenuti hanno preso coscienza del dolore che hanno causato. Sono persone completamente diverse da quando sono entrati nel penitenziario, lavorano e sono impegnati in qualcosa che ha ripercussioni positive sull'esterno. La sfida è arrivare alle coscienze, non a un cattolicesimo a volte finto. Cristo è sulla terra per ogni uomo>.

Un altro segno di speranza nell'anno giubilare della Misericordia? E' Il "Viaggio della Croce di Lampedusa", un'iniziativa culturale e spirituale che ha visto il suo inizio ufficiale a Roma, in piazza San Pietro, mercoledì 9 aprile 2014, alla presenza di Papa Francesco. "Portatela ovunque" sono state le parole pronunciate da Bergoglio nel momento in cui, commosso, ha benedetto il Crocifisso, dopo aver incontrato privatamente il fondatore e il presidente di Casa dello Spirito e delle Arti (Arnoldo Mosca Mondadori ed Emanuele Vai). Da qui l'idea di dare questo nome ad una sorta di pellegrinaggio. Quindi ha preso concretamente avvio il progetto che prevede un itinerario della Croce (realizzata con il legno dei barconi di Lampedusa provenienti dalle coste libiche, alta 2.80 metri e larga 1.50 metri, del peso di 60 kg) lungo la Penisola al fine di portare, con la sua presenza, testimonianza e armonia tra le città, le parrocchie, le fedi, le culture. Una specie di "staffetta spirituale" – che

richiama solo visivamente il ripetersi ogni quattro anni del rito laico della “torcia olimpica” – tra una comunità e l’altra, incarnata dall’incontro tra la delegazione che consegna e quella che riceve il simbolo della salvezza portata dalla passione e dalla morte di Cristo.

La Croce ha già trovato il suo posto fisico a Milano, nella sede della Fondazione in via Calatafimi 10. Ma tuttavia è destinata a restare in perenne movimento in Italia e all’estero, simbolo di preghiera e di meditazione per tutti quanti sono stati e sono tuttora toccati dal dramma di Lampedusa, traccia permanente di una memoria che non deve né può svanire. Anche se l’approdo ininterrotto e disperato, nell’isola siciliana, di migliaia di migranti in fuga dalle guerre accende ogni giorno un barlume di speranza nella possibilità di una vita nuova. Migliore.

L’umile pasqua ordinaria. La domenica



di Carlo Nardi • Non si sa per certo se a Roma nel secondo secolo si celebrasse tutti gli anni la pasqua, come noi la intendiamo. Di certo si celebrava quella settimanale, il ‘giorno del Signore’, la domenica. Racimolare le più antiche testimonianze sulla domenica ci fa bene anche per vivere la pasqua annuale.

Oltre al vangelo della domenica *in albis*, nell'ottava di pasqua (Gv 20), negli *Atti degli apostoli* c'è la notizia di una riunione domenicale notturna con san Paolo a Troade: con la sua abbondante parola, con il ragazzo Eutico che per un colpo di sonno fa un capitombolo dai piani superiori, con lo spezzare il pane da parte dell'apostolo e il mangiarne – la messa? – e con la gioia finale, anche perché il giovanotto l'aveva scampata bella! Con le vicende divine e umane di una comunità (At 20,6-12).

E poco dopo il Nuovo Testamento ecco la *Didachè*, un libriccino che è un po' catechismo, un po' messalino, un po' vademecum per una vita timorata di Dio. Vi si legge: «Nel giorno del Signore», ossia «la domenica del Signore» – due volte “Signore” perché si capisse bene -, «una volta riuniti, spezzate il pane e rendete grazie», l'eucaristia, «dopo aver prima confessate le vostre cadute» – confessione dei peccati? E in che modo? «perché il sacrificio da parte vostra sia puro. Chiunque è in dissidio col suo compagno non venga con voi, finché non si siano rimpacciati, perché il sacrificio da parte vostra non sia profanato. È questo è il sacrificio di cui ha parlato il Signore: ‘‘Offrire in ogni luogo e in ogni tempo a me un sacrificio puro, perché io sono un re grande, dice il Signore, e il mio nome desta stupore tra le genti’’» (*Didachè* 14,1-3), con le parole del profeta Malachia (1,11.14).

L'idea del compimento delle profezie nella pasqua domenicale con il sacrificio eucaristico è nel vescovo Ignazio di Antiochia in cammino attraverso l'Asia Minore alla volta di Roma, dove sarà martirizzato verso il 108: «Quelli che si regolavano in base alle antiche prassi» del Vecchio Testamento, «sono giunti alla novità della speranza cristiana: ora, gli ebrei fattisi cristiani, «non osservano più il sabato, ma vivono nella scansione del giorno del Signore», la domenica, pasqua di risurrezione, «nella quale anche la vita di noi» un tempo pagani «è sorta per mezzo di Lui e della sua morte» (*Lettera ai cristiani di Magnesia* 9,1).

In quegli essi anni in Asia Minore Plinio il Giovane, da proconsole romano, doveva pensare con preoccupazione alla domenica, quando riferiva all'imperatore Traiano che i cristiani, «avevano l'abitudine di riunirsi prima dell'alba in un giorno fisso per avvicinarsi insieme in un canto a Cristo, come a un dio, e impegnarsi in un giuramento» all'osservanza dei comandamenti, per poi sciogliersi e «riunirsi di nuovo per prendere un cibo ordinario» (*Lettere X,96,7*). Era quello che un pagano del tempo poteva sapere dell'eucaristia? Anzi, date le due riunioni, di una specie di lodi mattutine e poi della messa? Succedeva tra il 111 e il 113.

Da quanto fanno capire le voci antiche, la pasqua 'speciale', annuale, è in funzione di quella 'normale', la domenica settimanale. E quello che ci dicono non è poco per la nostra vita, per una vita serena nel tempo che è di Dio.

**La vita del consacrato, segno
profetico che si attua
nell'alveo del proprio
statuto giuridico**



2015 Anno della Vita Consacrata

di Francesco Romano • Il 2 febbraio si è chiuso l'anno dedicato alla vita consacrata. Nello stesso mese di febbraio del 2015, in questa Rivista "Il mantello della giustizia", ce ne occupammo con un intervento intitolato "Anno della Vita Consacrata: Troverete la vita

dando la vita, la speranza dando la speranza, l'amore amando". Un ulteriore spunto per ricordare questo evento è il significato profetico della vita consacrata sul quale il Papa, nella Lettera Apostolica per l'Anno della vita consacrata "Ai consacrati", pone l'accento per dire ai religiosi "svegliate il mondo" e ricordare loro che "seguono il Signore in modo speciale, in modo profetico" perché la loro priorità è di "essere profeti che testimoniano come Gesù ha vissuto su questa terra". Infine, nell'udienza del 1° febbraio 2016 per la conclusione dell'Anno della vita consacrata, il Papa nel suo discorso davanti a cinquemila religiosi e religiose ha usato tre parole-chiave: "profezia", "prossimità" e "speranza".

La vita consacrata è seguire Cristo "più da vicino" e "con nuovo e speciale titolo" (can. 573 §1), cioè perfettivo rispetto a quello derivante dal battesimo (LG 44, 1). In questo senso, come vi sono obblighi e diritti dei *Christifideles* laici (cann. 224-231) e chierici (cann. 273-289), allo stesso modo non può sfuggire che anche la sequela di Cristo nella vita consacrata, con nuovo e speciale titolo, richieda un percorso con specifici obblighi e diritti (cann. 662-672), infatti il can. 662 così recita: "I religiosi abbiano come regola suprema di vita la sequela di Cristo proposta nel Vangelo ed espressa nelle costituzioni del proprio istituto". Quindi, l'essenza della vita consacrata e la regola suprema è seguire più da vicino Cristo "sia che preghi, sia che annunzi il regno di Dio o benefichi gli uomini

o ne condivida la vita nel mondo, ma che sempre compie la volontà del Padre” (can. 577).

La vita di pietà, il primo dei doveri fondamentali, come risposta alla regola suprema, è essere e rimanere nella sequela di Cristo assumendo impegni concreti indicati dalle proprie costituzioni mettendo però al vertice la preghiera e la dimensione contemplativa (can. 663 §1) che è l’attenzione costante della mente e del cuore a Dio e alle cose divine (*Perfectae caritatis*, 5, 4). L’intimo rapporto con Dio si attua in modo particolare nella partecipazione quotidiana al Sacrificio eucaristico e nel ricevere il Corpo di Cristo (can. 663 §2), nella lettura della sacra Scrittura, nell’orazione mentale e negli altri esercizi di pietà (can. 663 §3), nel culto speciale alla Vergine Maria (can. 663 §4), nell’osservanza fedele degli annuali esercizi spirituali (can. 663 §5), nell’esame di coscienza giornaliero e nella frequenza del sacramento della penitenza (can. 664).

La vita comune, elemento essenziale per gli Istituti di vita consacrata religiosi, è tutelata dall’obbligo di abitare nella propria casa religiosa. L’assenza legittima è regolata dal can. 665 §1 mentre per l’assenza illegittima è prevista un’azione pastorale del Superiore maggiore (can. 665 §2) che, se non produce effetti, può arrivare alla dimissione del religioso dall’Istituto (cann. 696 §1- 699).

L’uso dei mezzi di comunicazione sociale viene regolato dal can. 666 che si presenta solo come un’esortazione per lasciare al diritto particolare di individuare norme specifiche da adottare nelle proprie costituzione o direttori. Tuttavia, il senso della norma richiama alla tutela dell’identità del consacrato religioso per la forma di vita che lo contraddistingue come separazione dal mondo e testimonianza della donazione totale a Dio (can. 607 §§1 e 3), ma in modo più esplicito vuole allontanare il pericolo per la castità.

L’obbligo della clausura deve essere commisurato alla missione

e alla natura dell'Istituto riservando ai soli religiosi una parte della casa (can. 667 §1). La clausura deve aiutare la comunità a vivere gli elementi essenziali della propria consacrazione nel ritiro e nel silenzio attendendo alla meditazione e alla preghiera. I monasteri di monache dovranno osservare una clausura più stretta regolata dalle norme della Santa Sede o dalle proprie costituzioni (can. 667 §2).

Il voto di povertà determina gli effetti giuridici che il can. 668 regola con i suoi cinque paragrafi entrando nei rapporti che il consacrato instaura con il proprio Istituto circa l'amministrazione dei beni e la capacità di acquisire e possedere che si diversifica in base al voto temporaneo o perpetuo, oppure in base al tipo di rinuncia secondo la natura dell'Istituto.

Dall'ingresso nell'Istituto deriva al religioso il diritto di ricevere tutto ciò che gli è necessario per conseguire il fine della propria vocazione (can. 670). Il senso della norma va oltre il riferimento ai beni materiali, ma include anche i beni spirituali per cui il can. 619 sottolinea il dovere da parte dei superiori di offrire il nutrimento della parola di Dio e di guidare alla celebrazione della sacra liturgia, di essere di esempio nell'esercizio delle virtù e nell'osservanza delle leggi e delle tradizioni del proprio istituto, di provvedere alle necessità personali, di curare e visitare con premura gli ammalati, di riprendere i turbolenti, incoraggiare i timidi, essere pazienti con tutti.

Un insieme di doveri per i religiosi, sia chierici che laici, sono elencati nel can. 672 che fa propri gli stessi canoni che sono già stati dati per i chierici, come riportiamo qui di seguito: obbligo della perfetta e perpetua castità nel celibato e della debita prudenza nei rapporti con le persone (can. 277); obbligo di astenersi da tutto ciò che è sconveniente al proprio stato (can. 285 §1) e di evitare quanto è alieno al medesimo (can. 285 §2); divieto di assumere pubblici uffici, con partecipazione all'esercizio del potere

civile (can. 285 §3); divieto di assumere, senza licenza del proprio ordinario o del superiore maggiore l'amministrazione di beni appartenenti ai laici e uffici secolari che comportino l'onere del rendiconto (can. 285 §4); divieto circa la fideiussione e la firma di cambiali senza licenza del proprio ordinario (can. 285 §4); divieto circa le attività affaristiche e commerciali (can. 286); obbligo di promuovere la pace e la concordia (can. 287 §1); divieto di prendere parte attiva nei partiti politici e nella guida delle associazioni sindacali (can. 287 §2); obblighi relativi al servizio militare (can. 289 §1); incarichi e uffici alieni dal proprio stato (can. 289 §2). Inoltre, i religiosi chierici sono obbligati anche a quanto dispone il can. 279 §2, ovvero la partecipazione ai corsi di pastorale dopo l'ordinazione sacerdotale, ai convegni teologici, alle conferenze ecc.

Quindi, lo statuto giuridico traccia alla persona consacrata la strada da percorrere perché, come ha detto Papa Francesco incontrando i consacrati il 1° febbraio 2016, possa annunciare che la sua vita è "profezia" cioè "che c'è qualcosa di più vero, di più grande, di più buono al quale tutti siamo chiamati.

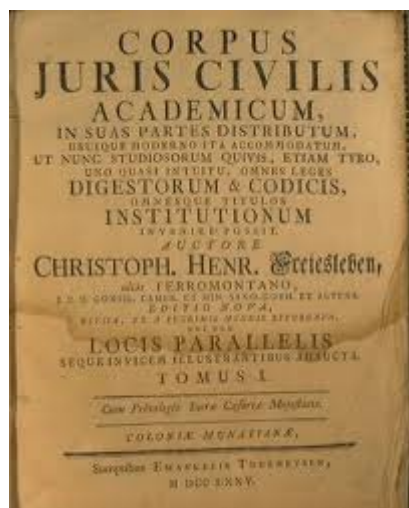
Lo statuto giuridico della vita consacrata promuove la chiamata del religioso a farsi "prossimità", cioè "capire la vita dei cristiani e non cristiani, le sofferenze, i problemi, le tante cose che si capiscono soltanto se un uomo e una donna consacrati diventano prossimo nella prossimità" (cf. Papa Francesco ai consacrati il 1° febbraio 2016).

Lo statuto giuridico del consacrato, infine, disegna un profilo di vita nei suoi elementi essenziali che lo guida nel percorso evangelico della "speranza": "E voi sapete che i soldi sono lo sterco del diavolo. Quando non possono avere la grazia di avere vocazioni e figli, pensano che i soldi salveranno la vita; e pensano alla vecchiaia: che non manchi questo, che non manchi quest'altro... E così non c'è speranza! La speranza è solo nel Signore! I soldi non te la daranno mai.

Al contrario: ti butteranno giù! Capito” (cf. Papa Francesco ai consacrati il 1° febbraio 2016).

Le tre parole chiave sottolineate da Papa Francesco, “profezia”, “prossimità” e “speranza” nel loro significato si coniugano con la sequela di Cristo “più da vicino” che la persona consacrata può compiere seguendo il percorso che la Chiesa le indica con il riconoscimento di un proprio statuto giuridico.

Liceità non sempre fa rima con onestà



di Andrea Drigani • C'è la chiara percezione, ai nostri giorni, che la legge civile si sposti in direzione opposta alla legge morale. Questa divaricazione, tuttavia, non è nuova né recente. Il giureconsulto romano Paolo Giulio, vissuto nel III secolo d.C., aveva scritto: «Non omne quod licet honestum est» («Non tutto ciò che è lecito è onesto»). Tale aforisma fu collocato nel «Corpus iuris civilis»

promulgato dall'Imperatore romano d'oriente Giustiniano tra il 530 e il 565. Questa «regula iuris» di Paolo Giulio non è una definizione, bensì un giudizio, una constatazione. «Licet» significa che è consentito, non vietato, permesso, indicando una facoltà, non un obbligo. «Honestus» vuol dire moralmente degno di rispetto, onorevole, dignitoso, decoroso, retto, virtuoso. Già all'epoca di Paolo Giulio, dunque, si prendeva

atto che la legge civile permetteva, anche se non imponeva, dei comportamenti inonesti. Come nel caso del concubinato, cioè la convivenza tra un uomo e una donna al di fuori del vincolo giuridico matrimoniale, che aveva una qualche rilevanza legale. Il giureconsulto Jacques Cujas, detto in italiano Jacopo Cuiacio (1522-1590), commentando la predetta «regula» di Paolo Giulio annotava, appunto, che il concubinato era lecito ma non era onesto. Le ragioni di questa tolleranza erano, probabilmente, di natura politica, nell'intento di allargare il consenso, con la speranza (o l'illusione?) di mantenere il più possibile in pace la compagine sociale. Il pensiero cristiano ha costantemente insistito sulla necessità che la legge civile fosse conforme o almeno non contraria alla legge morale, ma l'accoglienza di questa istanza da parte dei governanti, durante il corso dei secoli, non è mai stata piena, generando il grave fenomeno del legalismo, per il quale un comportamento consentito dalla legge civile diviene pure moralmente accettabile. La divergenza tra le norme civili e le norme morali, ricevute dalla tradizione cristiana, cresce continuamente al punto che quest'ultime sembrano annullate e le leggi civili diventano fonti di una «nuova» moralità. In tal modo si induce a ritenere che tutto ciò che è lecito sia anche onesto, ribaltando completamente l'antico aforisma di Paolo Giulio. E' bene, invece, che «licet» e «honestum» continuino ad essere distinti e a volte contrapposti. Questo perché esistono due leggi. Sin dai tempi di Gesù sappiamo che ci sono la legge di Cesare e la legge di Dio. E sappiamo, inoltre, che i cristiani sono tenuti ad obbedire alla legge di Cesare, purchè non sia in contrasto con la legge di Dio, come ci rammenta il Libro degli Atti degli Apostoli: «Bisogna obbedire a Dio invece che agli uomini» (At 5,29). Talvolta è capitato e di recente capita frequentemente che le leggi civili invece di comandare, consentono un comportamento, non vietano, concedono una facoltà. E' un modo imperfetto di legiferare perché non si regola niente, ma si registrano fatti anche contrari alla legge morale. Dinanzi a siffatte leggi civili esiste solo il diritto di avvalersi o di non avvalersi

delle concessioni previste dalle leggi medesime. E' possibile fare obiezione di coscienza nei confronti di queste leggi? Questo è possibile, ma da un punto vista esclusivamente etico; tale obiezione, infatti, sarebbe, nell'ambito giuridico-civile, irrilevante. Si può decidere, per motivi di coscienza, di non usare delle facoltà accordate dalla legge, senza che questa decisione abbia conseguenze legali. Una legge civile, che renda lecito ciò che non è onesto, dopo che è stata approvata, nonostante una giusta e doverosa opposizione, può essere ancora contestata da un'azione pedagogica che ricordi come la legge morale, inscritta da Dio nel cuore dell'uomo, sia da considerarsi al di sopra delle permissioni di una legge civile.

Il ritorno delle virtù



di Giovanni Campanella •
L'esclusivo perseguimento di vantaggi di breve periodo orienta le scelte di una parte consistente dell'attuale finanza. Un po' tutti stiamo sperimentandone le conseguenze sulla nostra pelle. Il

progressivo tedio generalizzato per tale situazione ha portato alla ribalta il discorso sulle virtù e in particolare sulla prudenza, tipicamente orientata agli obiettivi di lungo periodo e alla condivisione. Negli ultimi anni essa è stata fraintesa, vista in luce negativa, ridotta a essere semplicemente "avversione al rischio" e contrapposta a doti come audacia e velocità.

Stefano Zamagni, docente di Economia politica nell'Università

di Bologna e nella Johns Hopkins University, ha recentemente scritto un piccolo saggio tascabile ma sorprendentemente profondo, intitolato proprio *Prudenza*, pubblicato dalla Società editrice Il Mulino alla fine di Ottobre 2015. All'inizio, il libro traccia un'identikit della prudenza. Tratta poi brevemente della storia dell'interpretazione di questa virtù, con i suoi alti e bassi. Nella parte centrale, espone le peripezie della prudenza in ambito più prettamente economico. Successivamente è illustrata la missione di tale ritrovata virtù nell'attuale scenario. Alla fine, l'autore auspica che il discorso sulla prudenza venga ulteriormente sviluppato dagli studiosi.

Grazie al libretto, mi sono personalmente reso conto della superficialità della mia conoscenza riguardo al pensiero di Adam Smith. Ignorantemente, ritenevo che il noto filosofo ed economista scozzese fosse meramente un freddo pragmatico elogiatore dell'egoismo dell'uomo e che disdegnasse l'etica delle virtù. Zamagni nota che «la teoria della mano invisibile di Smith viene interpretata, senza fondamento alcuno, a significare che il bene comune può emergere dall'interazione libera di individui le cui motivazioni non includono affatto l'inclinazione al bene comune» (p. 31). Il libretto mi fa sorprendentemente scoprire che Smith scrive *Teoria dei sentimenti morali* (1759). Smith «nel 1789 – anno precedente la sua scomparsa – riscrive la parte VI della sua *Teoria dei sentimenti morali*, avvertendo così il lettore: “Ho inserito una parte VI contenente un sistema pratico di moralità dal titolo *Carattere di virtù*”. E' in questa nuova parte che troviamo il celebre encomio smithiano del *prudent man*, dell'uomo prudente» (p. 31). «Anche Smith eredita dalla tradizione dell'etica delle virtù un'antropologia incentrata sulla relazionalità, cioè sull'importanza della dimensione interpersonale. All'individualismo e all'egoismo il filosofo scozzese contrappone la sua visione dell'uomo costruita attorno alle categorie del *fellow-feeling* e della *sympathy*, cioè del bisogno che c'è nella persona umana di

immedesimazione con l'altro, di trovare una corrispondenza di sentimenti con il prossimo. L'idea di virtù, infatti, è fin dall'inizio legata al rapporto con gli altri, al mutuo riconoscimento. (...) sebbene Smith affermi che per il funzionamento del mercato non è richiesta la virtù dell'amore, al tempo stesso nella sua *Teoria dei sentimenti morali* ci ricorda che *anche* al mercato occorrono, come elementi essenziali, altre virtù, prima fra tutte la prudenza. L'esistenza del mercato fa sì che si possa sperimentare una certa assistenza reciproca nei bisogni *anche* in assenza dell'amore (ma *non grazie* all'assenza di amore). (...). Per Smith, e per gli altri leader dell'Illuminismo scozzese (Hutcheson e Ferguson), l'esistenza del mercato e la condizione necessaria perché si possano sperimentare rapporti umani liberi e disinteressati, e possa fiorire la vera amicizia. Grazie all'esistenza dei mercati è possibile superare la logica alleato/nemico, liberarsi dai rapporti necessari e di status (come nel mondo feudale), e ritrovarsi in una condizione di uguaglianza, senza la quale non c'è amicizia (il mendicante non può essere amico del benefattore). L'esistenza della società commerciale ci consente quindi di poter scegliere le amicizie non per bisogno o per necessità ma liberamente e "per virtù", proprio come pensava Aristotele quando ricordava che prima ancora di essere uno *zôon politikón* (animale politico), l'uomo è uno *zôon oikonomikón* (animale casalingo), la cui indole, nella conduzione dell'*ôikos*, è l'ospitalità generosa, il prendersi cura degli altri. In tutte le sue opere Smith non perde occasione per affermare la propria adesione all'etica delle virtù» (pp. 27-31).

Per i presocratici le virtù non avevano ancora accezione morale ed erano concepite semplicemente come abilità nell'ottenere ragione sull'avversario e successo. Invece, i classici, a cominciare da Platone e Aristotele, individuano subito la pregnanza morale della prudenza, la sua importanza e la sua caratteristica inclinazione ad accrescere il bene comune. Questo stretto legame tra prudenza e bene comune viene

duramente colpito da Niccolò Machiavelli. «(...) la prudenza da virtù morale diviene arte per il calcolo e per la gestione del potere. Scompare, con il celebre fiorentino, ogni riferimento alla categoria di bene. La prudenza serve al governante per conservare e accrescere il suo potere. (...). Per un verso, la virtù diventa mera tecnica guidata dalla prudenza, quest'ultima intesa come capacità di previsione degli effetti che possono nascere dalle azioni del governante e come abilità nel limitare i colpi imprevedibili della mala sorte. Per l'altro verso, anche quando adopera il tradizionale lessico delle virtù, il cancelliere fiorentino non esita ad affermare e a suggerire che il politico, se vuole conservare il potere, deve essere disposto a sacrificare le virtù, qualora necessario» (pp. 14 e 18). Poi «con Immanuel Kant, e con il deontologismo in generale, il processo di abbandono della tradizione classica intorno alle virtù è di fatto completato. Nella *Critica della ragion pratica* (1788) non si parla più di virtù, ma di moralità: l'Io è soggetto alla legge del dovere per il dovere. Le virtù non sono più l'espressione delle potenzialità interne alla natura dell'uomo, ma utili mezzi per assicurarsi il perseguimento di determinati scopi. In altro modo, le virtù non identificano pratiche di vita, cioè forme di esistenza legate a tradizioni, contesti, prassi consolidate, quanto piuttosto procedure da seguire in vista di un fine. La domanda fondamentale da porre non è più "cosa è bene essere" – interrogativo al centro dell'etica delle virtù – ma "che cosa è giusto fare", come esige appunto l'etica deontologica. Pur non totalmente espulsa dal lessico morale, la virtù della prudenza finisce così per denotare la mera obbedienza a regole formali. Per Kant, infatti, la virtù si realizza nel distacco della persona dalla propria animalità: un'azione è tanto più virtuosa quanto più riesce a liberarsi dalla persona. (...). Comunque sia, la fine delle virtù è proclamata da Montesquieu nel 1748 nel suo *Spirito delle leggi*, dove si apprende che le leggi vanno collocate al di sopra delle virtù» (p. 19-20). Già mezzo secolo prima il pessimismo antropologico di Thomas Hobbes aveva contribuito ad

affossare la concezione classica di virtù.

Sul finire dell'800, gli economisti della scuola cosiddetta "marginalista" riducono la prudenza a mera tecnica per massimizzare l'utilità. «Occorre comunque ammettere che gli autori marginalisti sono stati così bravi nel proporre la loro idea di prudenza che ancor oggi, nell'opinione pubblica, l'agire prudentiale viene spesso identificato con quell'agire che serve all'interesse individuale» (p. 41).

Successivamente si incomincia a considerare la prudenza addirittura come un difetto. In finanza è ritenuta spesso «irrazionale mancanza di spirito imprenditoriale» (p. 61). Tuttavia, dove la prudenza è maltrattata e sofferente, prospera il suo vizio antagonista: l'avidità. Tale vizio priva l'uomo della capacità di dono e quindi della possibilità di approdare alla felicità, che è condivisione.

Anche la celeberrima favola della cicala e della formica veicola un concetto distorto di prudenza ! Normalmente si pensa che la formica "incarni" in qualche modo la prudenza. La favola «esprime lo scherno del "ricco" individualista per le persone imprudenti che non si curano di accumulare risorse per i momenti difficili» (p. 71). In realtà, «sia pure in modi diversi, cicala e formica difettano entrambe di prudenza.» (!!)

«L'unica differenza è che la cicala mira a massimizzare la sua funzione di utilità di breve periodo; la formica quella di lungo periodo. Nessuna delle due, però, riesce a comprendere che sono i rapporti di reciprocità riconoscente a rendere possibile una vita felice, il che è il vero fine cui l'uomo tende. (...). Prudente è allora chi resta fedele alle proprie preferenze e che, al tempo stesso, si espone all'altro quale parte mancante e costitutiva dell'io. Certamente più felice sarebbe stata la vita della formica se avesse potuto continuare a godere del canto della cicala. Ma il suo schiacciamento sulla sola utilità, sia pure di lungo termine, glielo ha impedito» (p. 72).

Nel contesto di una generalizzata insofferenza nei confronti di doveri, leggi e autorità, riemerge potentemente l'etica delle virtù. «La soluzione al problema della motivazione etica del soggetto non è quella di fissargli vincoli, o dargli incentivi, ma di offrirgli una più completa comprensione del suo bene. Solo se l'etica cessa di essere considerata come mero insieme di regole, quello della motivazione morale dell'agire cessa di essere un problema, dal momento che siamo automaticamente motivati a fare ciò che crediamo sia bene per noi. Ecco a cosa serve coltivare la prudenza» (p. 91).

Nelle ultime pagine del suo piccolo saggio, Zamagni accosta la prudenza al sostare, pur in un mondo che accelera. Sostare è permettere al pensiero pensante, che considera tutto l'insieme analizzando anche la bontà o meno dei fini, di raggiungere il pensiero calcolante, più veloce ma assai più freddo, riduttivo e privo di per sé di un'autentica direzione.

Sull' (ab)uso odierno della parola «amore»



di Francesco Vermigli • Le parole servono ad indicare le cose. La logica insegna che esse sono univoche quando indicano più cose in uno stesso senso; sono analoghe quando indicano varie cose in un senso in parte uguale, in parte diverso; sono equivoche quando indicano più cose in un senso diverso, inducendo quindi in errore. C'è una parola che nel mondo moderno si fa spazio in ogni dove, una sorta di mantra del

mainstream d'oggi, un termine attorno a cui ci si può, anzi ci si deve riconoscere socialmente; anche se poi ognuno riveste quella parola di significati del tutto diversi: "amore". Qui l'antico adagio *bonus philosophus distinguit* reclama spazio e l'intelligenza umana chiede di poter dire ancora qualcosa sull'uso di una tale parola.

Chi è avvezzo al mondo internet saprà che da un po' di tempo sui più comuni *social* si diffondono *hashtag* del tipo *#lovewins*, *#loveislove*... che, almeno all'origine, sono stati legati a quella che viene chiamata la "galassia" LGBT. Non deve dunque sorprendere che un uso ancora più diffuso di etichette che portano con sé il termine "amore", sia avvenuta in concomitanza di discussioni sulle unioni civili o sui matrimoni tra persone omosessuali, in Italia o anche al di fuori di essa. Ora, se uso l'etichetta *#loveislove* non faccio altro che riferirmi a realtà relazionali diverse (*love*), suggerendo però che sono la stessa cosa (*is love*): cioè non faccio altro che usare equi-vocamente la medesima parola (*love*). Inoltre, se uso un *hashtag* del genere e lo faccio per mobilitare l'opinione pubblica per rivendicazioni politiche (come per unioni civili e matrimoni tra persone dello stesso sesso), sto affermando che gli istituti giuridici dovrebbero dipendere dal rapporto sentimentale che unisce le persone. Ma il diritto per sua stessa natura si è sempre interessato alle manifestazioni visibili delle relazioni tra gli uomini; ritenendo di non esser capace di sondare le ragioni intime di queste relazioni, semplicemente perché non ha le competenze per farlo. Si direbbe che ad una mente giuridica l'etichetta *#loveislove* apparirà – al meno che si possa dire – un principio non particolarmente cogente, perché sottoposto alle interpretazioni arbitrarie dei singoli.

Ora, se è del buon filosofo distinguere, non si vede perché non lo dovrebbe essere anche del teologo e del semplice credente. Ci provò esattamente dieci anni fa papa Benedetto XVI, nella sua prima enciclica, intitolata – guarda un po'... –

a Dio Amore (*Deus caritas est*). Da buon teologo il papa tedesco elencava e – guarda ancora un po'... – distingueva i tre diversi tipi di amore della tradizione filosofica greca: *eros*, *philia* e *agape*; per notare poi come essi convergano nell'immagine di Dio consegnataci da Cristo. Vale a dire che – secondo la descrizione che ne faceva Ratzinger – il Dio cristiano è ad un tempo “erotico” e “agapico”: desidera l'uomo di una passione sovrabbondante (*eros*) e dona tutto se stesso per lui (*agape*).

Il tempo di Quaresima che stiamo vivendo ci aiuta a capire cosa sia l'Amore di Dio: non un amore generico – vuota parola che attende d'essere riempita *ad libitum* – ma un amore preciso, determinato, definito. Non potrai dire dell'Amore di Dio che si manifesta in Cristo quel che ti pare, perché l'Amore di Dio in Cristo si è mostrato in un modo tutto proprio, che resiste ad ogni tentativo di manipolazione. Non potrai dire quello che ti pare, se vuoi essere fedele a quello che i suoi hanno testimoniato di Lui. L'amore come lo intende il mondo d'oggi – parola leggera, tanto leggera da prendere il volo (*#loveisintheair...* non è vero John Paul Young?) – non è l'Amore di Cristo, roccia salda che nessuno potrà mai scalzare; Amore fedele, perché desidera la risposta dell'uomo, ma non la pretende, piuttosto l'attende, l'aspetta; Amore forte, di una forza che ha ancora molto da dire al mondo liquido d'oggi.

La Quaresima è tempo di preparazione a questa di-mostrazione d'amore: è cioè la preparazione all'evento di un uomo appeso ad un patibolo, che diceva di se stesso le cose che gli uomini dicono solo di Dio. La Quaresima sbocca nel venerdì santo, nel giorno in cui ci è dato di contemplare con meraviglia e stupore l'emblema per eccellenza dell'amore: la croce. Dice Gesù ai suoi discepoli nelle ultime ore che precedono la passione: “Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici” (Giovanni 15,13). E al Cantico dei Cantici – che afferma che l'amore è forte come la morte

(Cantico 8,6) – Cristo risponde che il suo Amore è più forte anche della morte: il suo Amore porta la luce dove c'erano le tenebre, porta la vita dove c'era la morte, perché Egli è venuto affinché gli uomini «abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Giovanni 10,10). Guardare il crocifisso con l'onestà di un cuore inquieto e libero ci fa capire che non tutto è uguale in questo mondo. Se qualcuno ha questo cuore inquieto e libero, allora scoprirà che in fondo – nonostante tutto quello che gli viene detto ogni giorno – *#notallisthesamelove*.

“Il muro e la porta. Esclusione ed accoglienza nelle pagine della Bibbia” di Gianfranco Ravasi



di Dario Chiapetti • *Accoglienza ed esclusione*: nozioni che costituiscono il centro di problematiche attuali sia a livello sociale che politico che economico. Dietro ad esse si cela in realtà la questione circa la tensione dialettica tra *universalità* e *particolarità*

come elemento che struttura lo statuto identitario di qualsiasi realtà umana la quale, in forza del suo essere ed esserci, risulta, in ogni caso anche se secondo vari gradi, determinata di per sé dalla relazione con l'altro da sé. Il

problema è quindi innanzitutto antropologico, per la fede cristiana poi la questione è riconducibile a sua volta al piano teologico, concerne l'essere di Dio stesso.

Il muro e la porta. Esclusione ed accoglienza nelle pagine della Bibbia (EDB 2015) di Gianfranco Ravasi offre una lettura delle nozioni di accoglienza ed esclusione in Dio e in Israele ripercorrendo gli snodi più significativi della storia biblica.

L'inizio stesso della Bibbia, che si apre col racconto della creazione, presenta Adamo, l'uomo, come il soggetto-destinatario della Parola di Dio: *l'uomo (!) è il protagonista, insieme a Dio, di tutta la vicenda biblica*. Nel racconto della creazione di Adamo ed Eva poi si evince che è *l'uomo nella sua capacità di apertura, relazione e amore ad essere immagine di Dio* e "non il simulacro che costruiscono i vari popoli". Noè è un non ebreo, e colui col quale Dio stipula un'alleanza universale "per tutelare la realtà creata, quand'anche sia grande la marea di iniquità dell'umanità". Con Abramo assistiamo ad un'elezione particolare da parte di Dio che gli permette di entrare nella storia. L'elezione è certo una benedizione, ma per uno scopo missionario: "in te saranno benedette tutte le famiglie della terra" (*Gen 18,18*). Il particolarismo serve a Dio per far sì che il suo piano abbracci l'universale. A Mosè Dio dice: "voi sarete per me la proprietà fra tutti i popoli perché mia è tutta la terra" (*Es 19,5-6*). Da ciò Ravasi deriva l'aspetto capitale che concerne il modo di vivere la propria elezione particolare e lo slancio missionario: "proprio perché Dio è voluto passare attraverso di noi, *bisogna che non solo mostriamo agli altri la luce, ma comprendiamo e raccogliamo in unità anche le altre luci che stanno sorgendo*". Nei libri storici incontriamo Naaman e Alchior, due stranieri testimoni di Dio (cf *2Re*). I profeti, dal canto loro, rappresentano la voce critica verso le visioni ristrette di Israele. Isaia si scaglia contro ogni rigore etnocentrico: a Sion affluiranno tutte le genti (cf *Is 2,2*);

l'egiziano è popolo di Dio e l'assiro opera delle sue mani (cf *Is* 19,18-25). Sempre in *Isaia* troviamo la figura del Servo del Signore la cui missione era quella di annunciare la salvezza al mondo. In *Ml* 1,11 si legge "grande è il mio nome [di Dio] tra le genti". Caso curioso è Giona: viene mandato a convertire la città maledetta di Ninive, gli abitanti si convertono ed egli si irrita e si lamenta con Dio mostrando "la grettezza di una mentalità chiusa e integralista, che non è contenta di vedere che il privilegio della santità venga condiviso anche da altri". La letteratura sapienziale adotta gli insegnamenti dei popoli circostanti e li inserisce nel tesoro della rivelazione di Dio. Vi è la convinzione che il mondo greco possieda i germi della parola divina: *non solo si ammette che Dio pensi anche agli altri ma che sia già presente in essi.*

Israele comprende che Dio lo educa: all'esclusione rituale di *Lv* 11-16 si contrappongono i moniti di *Es* 20,10 (anche il forestiero ha diritto al riposo sabbatico) o di *Is* 56,6-7 (il tempio di Sion è "casa di preghiera per tutti i popoli"); all'esclusione sociale di *Gen* 17,14 (il non circonciso deve essere eliminato dal popolo) si contrappone l'indicazione di *Lv* 19,33-34 ("amerai il forestiero come te stesso").

Il NT fa fiorire questo respiro universale. Gesù non solo si interessa ai lebbrosi, considerati maledetti, ma li tocca (cf *Mc* 1,40-44), diventando per gli ebrei anch'egli impuro e da espellere dal popolo. *Gesù si fa escluso, l'esclusione diventa il luogo di Gesù.* Egli mostra in sé quel superamento della ristrettezza ebraica: in *Mc* 7,24-30 è inizialmente restio a operare un miracolo in favore della figlia della donna siro-fenicia ma cede di fronte alla manifestazione della sua fede. Con Paolo assistiamo ad un passo ulteriore nella comprensione dell'essere di Dio: "non c'è più soltanto la grande strada di Israele, ma anche quella dei greci, dei pagani e dei gentili che, chiamati anch'essi all'elezione di Dio, sono la nuova voce rispetto a Israele". Cristo ha abbattuto il muro di

separazione che era tra i pagani e gli ebrei (cf *Ef* 2,14). Ecco toccato il vertice rivelativo sulla costituzione aperta e pericoretica di Dio e dell'uomo: Cristo è il "luogo" in cui le alterità si incontrano e vengono rese "uno" (cf *Gal* 3,28), anzi, il suo corpo è il luogo che si forma nell'incontro tra le alterità. *Nell'apertura, l'unità.*